

ZUR THEOLOGISCHEN METHODE IN DER
KONTEXTUALISIERUNG:
KRITIK AN EINIGEN ASIATISCHEN ANSÄTZEN

von Antonio B. Lambino

I. DIE VERBREITUNG EINER THEOLOGISCHEN IDEE

In der Vorbereitung dieses Artikels habe ich eine Reihe Handbücher und viel Quellenmaterial von asiatischen Theologen durchgeblättert¹. Dabei entdeckte ich ein interessantes Schema, das bestimmend ist für die Art und Weise, wie eine theologische Idee von der theologischen Gemeinschaft angenommen wird. In der ersten Stufe erscheint die neue Idee etwas unsicher auf der Bühne und ruft sowohl gedämpfte Begeisterung als auch schlecht verhüllte Besorgnis auf seiten der Gelehrten hervor. Der zweite Abschnitt besteht wesentlich in der Zurückweisung der Einwände, die unweigerlich von der traditionellen Theologie dem Neuankömmling entgegengebracht werden. Dieses Stadium kann ziemlich lange dauern; während die Verteidiger der neuen Idee stärker werden, wiederholen die Verteidiger der Orthodoxie ihre Einwände und bringen neue vor. Die Auseinandersetzung scheint in eine Sackgasse zu führen, obschon die neue Idee weiterhin lautstark von sich hören macht. Dann wird auf einmal unerwarteterweise eine Übereinkunft erreicht (nicht selten geschieht dies während einer bedeutenden theologischen Konferenz), daß die neue Idee Gemeingut der gesamten theologischen Gemeinschaft ist — oder doch wenigstens weitgehend —, und der Neukömmling nimmt seinen Platz ein. Dies stellt die dritte Stufe dar, und sie zeigt die Wahrheit des alten Prinzips auf, in dem es heißt: „Wir überzeugen unsere Gegner niemals wirklich; wir verabschieden sie nur schweigend.“

Nehmen wir z. B. die Theologie der menschlichen Verantwortung in der Welt. Von ihren Pionieren wurde sie als „*praeparatio evangelica*“²

¹ Zu den Veröffentlichungen asiatischer Theologen gehören folgende Artikel: GERALD H. ANDERSON (Hrsg.), *Asian Voices in Christian Theology*, New York, Orbis Books (1976); DOUGLAS J. ELWOOD (Hrsg.), *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, Frankfurt, Verlag Lembeck (1979); GERALD H. ANDERSON u. THOMAS F. STRANSKY (Hrsg.), *Mission Trends No. 3: Third World Theologies*, New York, Paulist Press (1976); EMERITO P. NACPIL u. DOUGLAS J. ELWOOD (Hrsg.), *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, New Day Publishers (1978); SERGIO TORRES u. VIRGINIA FABELLA (Hrsg.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, New York, Orbis Books (1978); *Philippiniana Sacra*, International Colloquium on Contextual Theology, Vol. XIV, No. 40, Jan.—April (1979); *Loyola Papers*, No. 6, Inculturation, Faith and Christian Life, Quezon City, Loyola School of Theology (1978); CHOAN SENG SONG (Hrsg.), *Doing Theology Today*, Madras, The Christian Literature Society (1976).

² M. M. THOMAS, Christliches Handeln im asiatischen Kampf, in: *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, Frankfurt, Verlag Lembeck (1979), 301—314.

vorgeschlagen, als eine Art anfänglichen Samens der Natur, der wachsen und schließlich authentische christliche Frucht tragen würde. Es ist überflüssig auszuführen, daß dieser damals neuen Idee viele Schwierigkeiten entgegenstanden, unter denen nicht zuletzt der Einwand war, daß sie in Verbindung mit gesellschaftlicher Revolution gebracht werden könnte. Aber ihre Verteidiger ließen es weder an Geduld noch Ausdauer fehlen und fuhren fort, diese Theorie zu vertiefen. (Die heutigen Theologien der Befreiung und der Entwicklung sind Erben dieser älteren Tradition.)

Es hat eine lange Zeit gedauert, und die theologische Reflexion über die menschliche Verantwortung in der Welt heute hat sich sehr weit von dem Modell der „*praeparatio evangelica*“ entfernt. Jetzt stellt sich die Frage: Kann es eine authentische Verkündigung des Evangeliums ohne gesellschaftliche Befreiung als integrales Element geben, und kann eine theologische Methode Anspruch auf Gültigkeit erheben, wenn sie nicht auf der Grundlage des sozialen Engagements des Theologen aufbaut?³

Ein anderes Beispiel wäre das Problem des Dialogs mit den Religionen Asiens. Ursprünglich wurden sie gewöhnlich die „nicht-christlichen Religionen“ genannt. Am Anfang gab es eine starke Strömung der Besorgnis, daß es zu Synkretismus führen müsse, wenn christliche Theologen tief in einen Dialog einträten.⁴ Es bedurfte sehr viel Mut, Geduld und Kenntnis von seiten der Männer der Heiligkeit, der Wissenschaft und der Erfahrung, um alle diese Befürchtungen zu zerstreuen und tiefer in die wahre Bedeutung des interreligiösen Dialogs einzudringen. Heute kann die Vereinigung der katholischen asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) bestätigen:

„... Wir nehmen (die großen religiösen Traditionen unserer Völker) an als bedeutende und positive Elemente in der Ökonomie von Gottes Heilswirken. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe geistliche und ethische Einsichten und Werte... Wie könnten wir sie daher nicht achten und ehren? Und wie könnten wir unterlassen anzuerkennen, daß durch sie Gott unsere Völker zu sich gezogen hat? Nur in einem Dialog mit diesen Religionen können wir die Samen des Wortes Gottes erkennen. Dieser Dialog wird es uns ermöglichen, den Ausdruck und die Wirklichkeit der tiefsten Identität unserer Völker zu erfassen und uns die Möglichkeit geben, authentische Wege des Lebens und des Ausdrucks unseres eigenen christlichen Glaubens zu finden.“⁵

³ C. G. AREVALO, „Some Prenotes on ‚Doing Theology‘: Man, Society and History in Asian Context“, in: *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, New Day Publishers (1978), 202.

⁴ DOUGLAS J. ELWOOD, „Emerging Themes in Asian Theological Thinking“, in: *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City, New Day Publishers (1978), 238.

⁵ *Evangelization in Modern Day Asia*. The first Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, Manila, Office of the Secretary General, FABC (1974), 21—22.

II. DIE NOTWENDIGKEIT DER KONTEXTUALISIERUNG

Wenn ich mich der Problematik der Kontextualisierung der Theologie zuwende, dann schein ich ein ähnliches Schema zu entdecken: Zunächst gibt es ein vorsichtiges Sich-Öffnen gegenüber dieser Idee; dann folgen auf der einen Seite begeisterte Argumentation für die Annahme und auf der anderen Seite lästige Einwände gegen die Idee; schließlich ergibt sich eine hinreichende Übereinstimmung über die Notwendigkeit einer Kontextualisierung bei anhaltendem verstecktem Widerstand von einheimischen oder ausländischen Theologen. In einem früheren Stadium der Entwicklung war diese theologische Idee als „*Indigenisierung*“ bekannt. Später wurde dieser Begriff als zu statisch angesehen, um die Wirklichkeit, die er beschreiben sollte, auszudrücken.⁶ Deshalb wurden die Ausdrücke „*Inkulturation*“ oder „*Kontextualisierung*“ vorgezogen, je nachdem, ob einer (wie ich vorschlagen möchte) die räumliche oder zeitliche Dimension der Kultur eines Volkes betonen wollte. Der Begriff Inkulturation scheint sich eher auf das Wertesystem einer menschlichen Gesellschaft zu beziehen, während Kontextualisierung mehr die geschichtliche Bewegung der Erfahrung einer Gemeinschaft beschreibt.

Viele haben die Kontextualisierung verstanden als die Anpassung des universal gültigen Ausdrucks des christlichen Glaubens an eine partikuläre Kultur. Ohne Zweifel bleibt diese falsche Vorstellung bis heute unausgerottet in den Köpfen nicht weniger Gelehrter. Trotzdem besteht unter asiatischen Theologen Übereinstimmung, daß die Kontextualisierung (die in ihrer wahren Bedeutung genau das Ziel der Evangelisierung darstellt) eine Notwendigkeit ist. So konnte MICHAEL AMALADOSS aus Indien in einem Papier für den Internationalen Missionskongreß in Manila 1979 schreiben:

„Es gibt eine doppelte Grundlage für die Inkulturation. Auf der einen Seite ist das Eingeborene Wort, das Fleisch annahm, nicht nur das Modell und die Rechtfertigung der Inkulturation, sondern fordert sie. Gott hat diese Weise, sein Leben mit den Menschen zu teilen, gewählt, indem er sie wie Sauerteig von innen verändert. Auf der anderen Seite führt uns die Vielfalt der Kulturen dazu, die Kirche nicht als monolithisch anzusehen, sondern als eine Gemeinschaft von Kirchen. Das Wort selbst bleibt das Prinzip der Einheit in einer bereichernden Vielfalt von Formen, in denen der schöpferische Geist sich Ausdruck verschafft.“

Was ich hier angedeutet habe, ist heute in der Kirche weithin angenommen. Ich möchte mich daher einzelnen Problemen zuwenden, die entstehen, wenn die Aufgabe der Inkulturation ernst genommen wird.⁷

Das Schlußdokument oder die Botschaft der Delegierten desselben Internationalen Missionskongresses beschreibt die Inkulturation mit weni-

⁶ SHOKI COE, „Contextualization Theology“, in: *Mission Trends*, No. 3, 19—21.

⁷ MICHAEL M. AMALADOSS, „Inkulturation and Tasks of Mission“, Arbeitspapier (Position Paper for Workshop II) für den Internationalen Missionskongreß in Manila, 2.—7. Dez. (1979).

ger technischen Ausdrücken. Es handelt sich um einen einfachen schönen Text:

„Wir glauben, daß der Geist des Herrn jedes Volk und jede Kultur zu einer ihr eigenen frischen und schöpferischen Antwort auf die Frohe Botschaft ruft. Jede Ortskirche hat ihre eigene Berufung in der einen Heilsgeschichte, in der einen Kirche Jesu Christi. In jeder Ortskirche werden die Geschichte jedes Volkes, die Kultur jedes Volkes, die Sinndeutungen und Werte, die Traditionen jedes Volkes aufgenommen, nicht verringert oder zerstört, sondern gefeiert und erneuert, gereinigt, falls dies notwendig sein sollte, und erfüllt . . . im Leben des Geistes.“⁸

Je mehr die theologische Reflexion über die Bedeutung der Kontextualisierung reift, umso deutlicher wird, daß die Natur des theologischen Nachdenkens das Eintauchen in den Kontext verlangt. Bei der Theologie handelt es sich zunächst nicht nur um eine Tätigkeit des Intellekts. Die mächtige vor-reflexive Welt der Symbole kommt ins Bild und beschäftigt die intuitiven Kräfte des Theologen. Die Symbole sind aber unausweichlich bestimmt vom partikulären kulturellen Kontext. Zum anderen ist die Auswahl der Fragestellung (ob dies nun bewußt oder unbewußt geschieht) ein wesentlicher Teil der theologischen Methode. Die Ausrichtung des gesamten Theologisierens wird bestimmt durch die Fragen und Probleme, auf die reflektiert wird. Es ist wiederum der Kontext, der die Fragestellung für die Gemeinschaft bestimmt, in der der Theologe eine bestimmte Rolle spielt. Zum dritten ist die Theologie, wie gelehrt und wissenschaftlich sie auch sein mag, niemals ein Ziel in sich selbst. Theologie hat die Aufgabe, dem Glauben zu dienen, oder genauer: den Gläubigen zu dienen, die notwendigerweise in einem bestimmten kulturellen Kontext leben müssen. Eine Theologie, die keinerlei Bezug zum Kontext hat, wird daher für eine Ortskirche nicht sehr hilfreich sein.

Ich glaube allerdings nicht, daß die gegenwärtige Aufgabe der asiatischen Theologen darin bestehen kann, sich oder andere von der Notwendigkeit der Kontextualisierung zu überzeugen. Das würde bedeuten, auf der Stufe der Motivierung stehen zu bleiben und niemals dazu zu kommen, die Aufgabe wirklich anzupacken. Dies hätte zur Folge, um mit BERNHARD LONERGAN zu reden, daß man ein Methodologe bliebe, ohne jemals ein Theologe zu werden. Es gibt genügend Hinweise darauf, daß in der asiatischen theologischen Gemeinschaft eine arbeitsfähige Übereinstimmung erreicht wurde, die die Notwendigkeit der Kontextualisierung anerkennt. Nach meiner Meinung sollten wir jetzt den Prozeß der Verwirklichung seinen Lauf nehmen lassen. Wir sollten mit unseren Versuchen und Experimenten in Hinblick auf die Kontextualisierung beginnen und „ruhig — aber auch in der Haltung der Liebe — unsere Gegner verabschieden“.

⁸ „Message of the Delegates of the International Congress on Mission“ (Internationaler Missionskongreß), ebd.

III. EINIGE ASIATISCHE VERSUCHE DER KONTEXTUALISIERUNG

Eine Schlußfolgerung ergibt sich sehr deutlich auch nach einer nur flüchtigen Übersicht über neueres (oder jedenfalls relativ neueres) theologisches Schrifttum in Asien: Es gibt eine tief empfundene Unzufriedenheit mit der Art des Theologisierens, „wie es im Westen geschieht“. Es hat den Anschein, als wenn es eine allgemeine Aufgabe gibt, die von asiatischen Theologen angepackt werden muß, und die heißt: K o n t e x t u a l i s i e r u n g. Wenn es aber darum geht, die Kontextualisierung in einer bestimmten Weise durchzuführen, dann gibt es viele unterschiedliche Ausrichtungen und Schwerpunkte. Jeder, der die asiatische Szene etwas kennt, wird sich darüber nicht wundern. Denn es gibt in Asien nicht einen einzigen Kontext (wie dies vielleicht für andere Kontinente gelten mag), sondern es gibt eine Vielfalt an Kontexten. Als Jesuit aus den Philippinen wird mir dies immer dann deutlich, wenn die „Ostasiatische Assistenz“ der „Gesellschaft Jesu“ ein Regional-Treffen anberaumt und ich zu den Teilnehmern gehöre. Die Probleme, die Herausforderung, die Sorgen der verschiedenen Länder in dieser Region sind einfach zu verschieden voneinander. Kontext in Japan bedeutet einfach nicht dasselbe wie Kontext in China, den Philippinen oder in Indonesien usw.

Auf der Grundlage meiner begrenzten Kenntnis von Büchern und Artikeln asiatischer Theologen⁹ würde ich sagen, daß die Aufgabe der Kontextualisierung von den Autoren auf drei verschiedenen Wegen angegangen wird. Ein Weg ist der Dialog zwischen dem Christentum und einer partikulären asiatischen Kultur, hier verstanden im engeren Sinne als die Sprache und Denkvorstellungen dieser menschlichen Gemeinschaft als auch in ihren ursprünglichen gesellschaftlichen Bedeutungen und Werten. So wird z. B. vorgeschlagen, daß eine asiatische Theologie sich des *Yin-Yang Denkens* bedienen solle,¹⁰ daß sie sich die ausgesprochene

⁹ Neben den unter (1) aufgeführten Artikeln bezieht sich der Autor auf die nachfolgenden Veröffentlichungen ostasiatischer Theologen: *The Southeast Asia Journal of Theology*, Manila; *The Northeast Asia Journal of Theology*, Manila; KOSUKE KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*, New York, Orbis Books (1974); ders., *Theology in Contact*, Madras, The Christian Literature Society (1975); ders., *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (1978); ders., *Fifty Meditations*, New York, Orbis Books (1979); ders., *Three Miles an Hour God*, London, SCM Press (1979); CHOAN SENG SONG, *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*, New York, Orbis Books (1977); ders., *Third-Eye Theology*, New York, Orbis Books (1979); JUNG YOUNG LEE, *God Suffers for us*, Den Haag, M. Nijhoff (1974); ders., *The Theology of Change*, New York, Orbis Books (1979); WON SUL LEE, *Beyond Ideology*, Illinois, Cornerstone Books (1979); LEONARDO MERCADO, *Elements of Filipino Theology*, Tacloban City, Divine Word University Publications (1975).

¹⁰ JUNG YOUNG LEE, *Das Yin-Yang-Denken*, in: *Wie Christen in Asien denken*, Frankfurt, Verlag Lembeck (1979), 25—32.

Vorliebe für Harmonie, z. B. zwischen Mensch und Natur, zu eigen machen solle,¹¹ oder wiederum, daß sie die Kategorie des Wandels als Grundlage für die Gotteslehre nehmen solle, weil dieser Begriff besser geeignet sei als der der Unwandelbarkeit.¹² Dieser erste Weg des Theologisiereus wird gewöhnlich von Theologen genommen, die aus Ländern kommen, die über eine weniger entwickelte philosophische Tradition verfügen, d. h., die eher ein anthropologisches und kosmologisches System haben.

Ein zweiter Weg ist der des Dialogs mit den lebendigen Religionen oder religiösen Traditionen Asiens. Dies ist natürlich die große Herausforderung für die Theologen, die in Ländern leben, in denen die Christen eine kleine Minderheit bilden, umgeben von einem weiten Ozean von Gläubigen anderer Religionen. Hier geht es darum, die Heilsbedeutung des Buddhismus, des Hinduismus, des Islam usw. zu erforschen;¹³ so wird z. B. die Natur von Gottes erlösendem Leiden auf dem Hintergrund eines östlichen Ansatzes zur Leidenserfahrung erläutert;¹⁴ oder es werden die Elemente einer asiatischen Christologie ausgeführt.¹⁵

Drittens gibt es die asiatische Version der Befreiungstheologie, die schmerzhaft Begegnung mit den harten Wirklichkeiten der Armut und der Ungerechtigkeit überall in diesem Erdteil. Natürlich sind es die Theologen der armen Entwicklungsländer, die dieses menschliche und theologische Problem am intensivsten empfinden. Am Anfang (vielleicht hat es etwas mit der Faszination durch die Errungenschaften und Versprechungen der Modernisierung zu tun) war der Schlüsselbegriff in dieser besonderen Richtung der Kontextualisierung der der „Entwicklung“.¹⁶ Am Ende übernahm aber die „Befreiung“ die Hauptrolle.¹⁷ Dies

¹¹ D. PREMAN NILES, „Old Testament: Man and Nature“, in: *The Human and the Holy*, 71–82; CHUNG CHOON KIM, „Toward a Christian Theology of Man in Nature“, in: *The Human and the Holy*, 89–130; TONGSHIK RYU, „Man in Nature: An Organic View, in: *The Human and the Holy*, 139–153.

¹² JUNG YOUNG LEE, *The Theology of Change*.

¹³ KOSUKE KOYAMA, *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen, 46–57; LYNN A. DE SILVA, „Theological Construction in a Buddhist Context“, in: *Asian Voices*, 37–52; RAIMUNDO PANIKKAR, Christen und sogenannte Nicht-Christen, in: *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, 223–258.

¹⁴ KAZOH KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, Richmond, Va., John Knox Press (1965), 12–28; 44–47; 130–138.

¹⁵ S. J. SAMARTHA, „The Unbound Christ: Toward a Christology in India Today, in: *What Asian Christians are Thinking*, 221–239; CHOAN SENG SONG, „The Decisiveness of Christ“, in: *What Asian Christians are Thinking*, 240–264.

¹⁶ Asian Ecumenical Conference for Development, „Theological Perspectives on Development, in: *What Asian Christians are Thinking*, 387–397; C. G. AREVALO, Anmerkungen zu einer Theologie der Entwicklung, in: *Wie Christen in Asien denken*. Ein theologisches Quellenbuch, 267–288.

¹⁷ C. G. AREVALO, „Some Prenotes to ‚Doing Theology‘: Man, Society and History in Asian Context, in: *The Human and the Holy*, 189–212; EMERITO NACPIL, „Modernization and the Search for a New Image of Man“, in: *The*

geht ohne jeden Zweifel auf den Einfluß der lateinamerikanischen Theologen zurück, die darauf bestanden, daß die Entwicklung nicht wirklich mit den bestehenden sündhaften Situationen der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung zurande kam. Einige asiatische Theologen sehen die Armut als das unterscheidende Kennzeichen der Kultur für die Mehrheit unseres Volkes, so daß die Kontextualisierung für sie vor allem die Wiedergeburt einer Theologie inmitten der Armen Asiens bedeutet.¹⁸

Die drei Wege der Kontextualisierung, die wir hier beschrieben haben, verhalten sich natürlich nicht zueinander wie parallele Linien, die sich niemals schneiden. Es fällt nicht schwer festzustellen, daß die grundlegenden gesellschaftlichen Charakteristiken, religiöser Glaube und die sozio-ökonomische Entbehrung verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit darstellen, die wir Kultur nennen. Man kann auf der anderen Seite bemerken, daß die asiatischen Theologen in ihren Bemühungen um Kontextualisierung verschiedene Richtungen der Betonung gewählt haben, je nach dem Kontext, den sie selbst erfahren haben.

IV. SYSTEMATISCHE THEOLOGIE UND ZEITGENÖSSISCHE THEOLOGISCHE REFLEXION

Der Generalobere der Gesellschaft Jesu, PEDRO ARRUPE, betont, daß die wichtigste apostolische Aufgabe der Jesuiten heute die theologische Reflexion sei.¹⁹ In einem Interview erklärt er, was er unter theologischer Reflexion versteht:

„Auf dem Feld der geistigen Auseinandersetzung halte ich die theologische Reflexion für äußerst wichtig. Ich bin der Ansicht, daß die großen Anliegen unserer Zeit — die menschlichen Probleme der heutigen Welt — dringend ein Umdenken in den Begriffen einer wirklich dem Evangelium entsprechenden Theologie erforderlich machen. Ich denke dabei an Anliegen wie Humanismus, Freiheit, Massenkultur, Entwicklung und Gewalt. In meiner Sicht bleibt die theologische Reflexion unvollständig ohne die Einsichten der Human- und Naturwissenschaften. Dies setzt die Arbeit eines Teams voraus, eines Teams, das aus Angehörigen verschiedener Disziplinen besteht. Der Dienst, den wir an der Menschheit zu leisten haben, stellt sich für mich so dar: nach göttlichen Lösungen für die drückenden Probleme von heute zu suchen. Wenn ich den Ausdruck ‚göttlich‘ verwende, meine ich damit nicht den Typus eines distanzierten Angelismus. Was mir vorschwebt, sind Lösungen, die sehr konkret sind, eine zeitgenössische Inkarnation einer Gottes-Sicht auf unsere gegenwärtige Welt, zu der man in einer Suche, die vom Glauben erleuchtet ist, gelangt.“²⁰

Human and the Holy, 291—312; ORLANDO P. CARJAVAL, „The Context of Theology“, in: *The Emergent Gospel*, 99—111; CARLOS H. ABESAMIS, „Doing Theological Reflection in a Philippine Context“, in: *The Emergent Gospel*, 112—123.
¹⁸ CARLOS H. ABESAMIS, *Salvation: Historical and Total*, Quezon City, JMC Press (1978), 36—39.

¹⁹ PEDRO ARRUPE, Letter to Major Superiors, 8. September 1972, *America* Vol. 125 (7. August 1971), 57.

²⁰ Ebd.

Unter theologischer Reflexion versteht P. ARRUPPE offensichtlich eine spezialisierte theologische Analyse auf einem wissenschaftlichen interdisziplinären Niveau. An dieser Stelle kommt die Theologie wirklich in Kontakt mit den „brennenden Angelegenheiten“ der Welt, z. B. der Armut, dem Marxismus, der Säkularisation, der Verstädterung, den Menschenrechten usw.

Die Frage, die wir hier stellen wollen, ist folgende: Wie verhält sich diese theologische Reflexion zur systematischen Theologie, die wir im Lehrbetrieb kennen, d. h. den „Traktaten“ oder der Unterteilung in Christologie, Erlösungslehre, Ekklesiologie, Eschatologie usw.? Ich verstehe die Schultheologie und traditionelle Theologie als die spätere allmähliche Verdünnung der theologischen Reflexion auf die vitalen Anliegen und bedeutenden Probleme der menschlichen Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Die Systematisierung folgt auf den Kontext. Das Nachdenken über die Bedeutung des Glaubens in der Auseinandersetzung mit den tiefen Fragen des Lebens muß das Verständnis der Kirche von Christi Leben und Tod beeinflussen, verändern und vertiefen. Es muß Auswirkungen haben auf das Verständnis der Erlösung, die er für die Menschheit bewirkt hat, auf die Gemeinschaft, die sowohl sündig als erlöst ist, auf die Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben usw. Im Laufe der Zeit entwickelt man ein theologisches System, das als eine Art Horizont funktioniert, auf dem sich die menschlichen Probleme abzeichnen und analysiert werden. Aber dieses System darf nicht geschlossen sein. Es muß sich immer offen halten für eine Bereicherung und Korrektur, die durch kontextuelle Einsichten gewonnen werden.

Indem wir uns das Modell der theologischen Methode zu eigen machen, das BERNARD LONERGAN entwickelte, verstehen wir das Verhältnis von Theologie und Tradition zur zeitgenössischen theologischen Reflexion als das Verhältnis von „Systematik“ zur „Kommunikation“. Wenn ich LONERGAN richtig verstehe, hat die Systematik die Aufgabe, ein Verständnis der großen Lehren des Christentums voranzutreiben;²¹ sie ist die Selbst-Reflexion der Theologie als Wissenschaft.

Durch die Systematik wird eine genauere und vertiefte Erklärung der grundlegenden Wahrheiten des christlichen Glaubens erreicht. Die Kommunikation dagegen hat nach LONERGAN mit der Theologie in ihren Beziehungen zur Umwelt zu tun.²² An dieser Stelle macht sich die Theologie die „Tagesordnung der Welt“ zu eigen, die Lebensfragen des menschlichen Lebens. Diese Begegnung bringt Einsichten in die Bedeutung des Glaubenslebens inmitten der weltlichen Wirklichkeiten mit sich. LONERGAN hält die Kommunikation für die Frucht des gesamten Prozesses des Theologiesierens.²³

²¹ BERNARD LONERGAN, *Method in Theology*, London, Darton, Longman & Todd (1971), 335—340.

²² Ebd., 132—133.

²³ Ebd., 335.

Wie wir schon angedeutet haben, stehen Systematik und Kommunikation in einer dialektischen Beziehung zueinander. Die Systematik bereichert den Hintergrund für das Verstehen des Glaubens, einen Horizont, auf dem das Leben und seine Fragen angegangen werden können. Kommunikation bezieht sich auf die Dynamik dieser Interaktion zwischen dem Leben und dem Glauben, deren Frucht man Spiritualität nennen könnte (denn das ist es in Wirklichkeit). Diese Spiritualität übt ihrerseits wieder einen Einfluß auf die ihr voraufgehende Systematik aus.

V. ASIATISCHE SPIRITUALITÄT UND ASIATISCHE THEOLOGIE

In der Ausübung der Kommunikation, um in der Terminologie von LONERGAN zu bleiben, wird die Spiritualität geboren. Wenn die Theologie über ihre internen Anliegen hinausgeht und in einem Dialog mit dem Leben des Menschen in der Welt eintritt, dann entdeckt sie ihre eigene Identität und wird in einem volleren Sinn zu einer menschlichen Wissenschaft. Denn die Selbst-Übersteigerung ist immer das Vorspiel zu einer authentischen Selbstwerdung und apostolischen Fruchtbarkeit. Dies kann von jeder Sicht menschlichen Lebens und menschlicher Tätigkeit gesagt werden und schließt natürlich auch die theologische Anstrengung mit ein.

Bei der Spiritualität handelt es sich um einen Begriff, der nicht leicht zu definieren ist. Es scheint sich hierbei um eines jener Urworte zu handeln (wie „Herz“, „Liebe“, „Freiheit“, „Gewissen“ usw.), deren Kern man so schwer zu fassen bekommt und denen man nur nahe kommt, wenn man sie von verschiedenen Seiten und Blickwinkeln angeht. Das Wort selber deutet die Gegenwart des Geistes in einer Person an. Diese Gegenwart des Geistes wird wirksam in der Antwort auf die Herausforderung des Lebens. In diesem Verständnis ist Spiritualität gelebte Theologie; es handelt sich um eine intensive Verwirklichung einer umfassenden Systematisierung der Glaubenswahrheiten.

Wie so oft, wenn man die Bedeutung eines Urwortes erklären will, ist es besser, seiner Vorstellungskraft Raum zu lassen als sich auf die Vernunft zu verlassen. So wollen wir KOSUKE KOYAMAS Darstellung von Spiritualität übernehmen, der sie als „eine Art Duft“ bezeichnet, der aus der Tiefe der Persönlichkeit aufsteigt.²⁴ Es handelt sich nicht um den Duft, der daher kommt, daß man sich gegenüber dem Dreck, Staub und Schweiß der Welt der Männer und Frauen geschützt hat, sondern es ist vielmehr der Duft, der aus der Heiligkeit kommt, — daß man sich eingelassen hat auf ihre Freuden, Schmerzen, Hoffnungen und Ängste.

Ein geistlicher Mensch ist ein heiliger Mensch. Heilig sein, heißt ein Heiliger sein. Die Definition des Heiligen, die TEILHARD DE CHARDIN gegeben hat, ist des Nachdenkens wert: „Ein Heiliger ist jemand, der in sich alles Menschliche seiner eigenen Zeit verchristlicht.“²⁵

²⁴ KOSUKE KOYAMA, *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen, 40.

²⁵ CLAUDE CUENOT, *Teilhard de Chardin*, London, Burns and Oates (1965), 403.

Anfang 1973 sagte ich, daß der Aufbau einer asiatischen Theologie nicht schnell erreicht werden könne „durch die direkte Formulierung der theologischen Prinzipien auf asiatische Weise“, sondern nur allmählich, indem man immer wieder aufs neue der Notwendigkeit entspreche, „die Imperative in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen geschichtlichen Situation zu formulieren“.²⁶ Unter Prinzip verstand ich die stärker formalisierten, ausgearbeiteten und traditionell angenommenen Vorstellungen der systematischen Theologie (z. B. die verschiedenen anerkannten Modelle der Christologie, der Erlösungslehre und der Ekklesiologie), während ich unter „Imperativ“ eher die bedingten, am Einzelfall ausgerichteten und zeitgenössischen Ausdrücke verstand, die aus der Interaktion zwischen theologischen Prinzipien und der tatsächlichen menschlichen Situation (lies: Kontext) resultieren. Danach sollte die kontextuelle Reflexion einen ständigen und beharrlichen Druck auf die systematische Theologie ausüben, der sozusagen die Systematik zwingen sollte, sich selbst zu kritisieren, sich zu verbessern und zu erneuern.

Ich verstand den Prozeß des Aufbaus einer asiatischen Theologie weniger als einen unmittelbaren Angriff auf die Systematik, sondern vielmehr als ein Projekt, das durch die Unterscheidung in einer wirklichen christlichen Entscheidung und Handlung durch verschiedene asiatische Ortskirchen vermittelt würde. Heute ist die Bedeutung dieser Suche nach Imperativen, die ich früher vorgeschlagen hatte, weiter geklärt und deutlicher geworden. Ich verstehe jetzt, daß sie zusammenfällt mit der Suche nach einer asiatischen Spiritualität. Es ist die Suche nach einer lebendigen christlichen Antwort auf die Herausforderung des Lebens im heutigen Asien.

Im Schema von LONERGAN geschieht das Wachsen und Reifen der Systematik (der Theologie in ihrer inneren Identität) durch den Einfluß der Kommunikation (der Theologie in ihren äußeren Beziehungen). Wenn die Theologie in einen Dialog mit der wirklichen und komplexen Welt der Menschen eintritt, dann wird ihr Selbstbewußtsein gestärkt. Das Wachstum in der Theologie mag dann dem Wachstum der Kirche entsprechen. Wie auch die Kirche in unserem Jahrhundert in ihrem Selbstverständnis und im Verständnis ihrer Sendung gewachsen ist, indem sie den Schwerpunkt auf ihre Beziehungen zur Außenwelt (ad extra) verlagerte, so könnte die Theologie (die immerhin die Reflexionstätigkeit der Kirche darstellt) in ihrer Beziehung nach innen (ad intra) wachsen, indem sie sich mit der Tagesordnung auseinandersetzt, die ihr die Welt bietet.

Wenn man sich die theologische Reflexion etwa des vergangenen Jahrzehnts anschaut, dann bekommt man den Eindruck, daß dieser Prozeß, den wir gerade zu beschreiben versucht haben, tatsächlich vor sich gegangen ist, während sich asiatische Theologen mit den bedeutenden Fragen

²⁶ ANTONIO B. LAMBINO, „On Asian Theological Reflection“, in: *Loyola Papers*, No. 4, Quezon City, Loyola School of Theology (1976), 71—75.

und brennenden menschlichen Problemen unserer Tage auseinandersetzen und sich auf sie einließen. Indem die Theologen der asiatischen Nationen sich mit den Imperativen auseinandersetzen, die der Christenheit durch tief verankerte Bedeutungs- und Wertsysteme, durch die starke Gegenwart anderer lebendiger Glaubenssysteme, durch die tragische Situation der Armut und der Ungerechtigkeit abverlangt werden, entsteht asiatische Theologie. Dieser Prozeß wird lange dauern. Schließlich brauchte der Westen gut tausend Jahre, um sein theologisches Gebäude zu errichten. Für lange Zeit mag unser asiatisches Haus nach Misch-Architektur aussehen, weil asiatische Teile mit westlichen vermischt sind. Aber der Bau nimmt seinen Lauf; er kann nicht angehalten werden, und mit Gottes Gnade werden wir eines Tages erkennen, daß wir ein asiatisches Haus haben.

VI. THEOLOGEN DES ÜBERGANGS BEIM ANBRUCH EINES NEUEN ZEITALTERS

Wenn man sich die heute aktiven asiatischen Theologen und ihren Studienhintergrund ansieht, dann versteht man, warum die Architektur unseres theologischen Hauses so aussieht. Ich überlege mir gerade, wie viele der Teilnehmer an diesem Gespräch nicht einen guten Teil ihrer Ausbildung in einen westlichen Kontext bekommen haben. Ich würde mich nicht einmal wundern, wenn es unter uns keinen gäbe, der nicht im Westen ausgebildet wurde. Ich möchte auch gerne wissen, wie viele von uns in der Lage sind, genauso gut in ihrer asiatischen Muttersprache Theologie zu treiben, wie in Englisch. Und wenn die Sprache nicht nur ein Mittel der Kommunikation ist, sondern vielmehr ein Konglomerat einer ganzen Welt von Bildern, von Symbolen, von Bedeutungen und Werten, dann kann man verstehen, welche Widerstände es gibt, daß wir die Bauleute einer kontextuellen Theologie werden.

Bedeutet dies, daß wir an unserer Aufgabe verzweifeln müssen und uns selbst bedauern sollen? Ich bin nicht dieser Ansicht. In einem unveröffentlichten Vortrag, den ich vor der Fakultät und den Studenten der *Theologischen Hochschule Loyola* in Manila hielt, habe ich versucht, dieser Schwierigkeit nicht auszuweichen. Dabei kam ich zu der Schlußfolgerung, daß meine Fakultät und ich am besten als „Theologen im Übergang“ beschrieben werden könnten. Ich dachte, daß wir die Leute sind, deren Aufgabe es ist, die Fundamente für die Zukunft zu legen. Wir sind die Theologen, die heute die brennenden Fragen unseres asiatischen Kontextes stellen und die helfen müssen, daß wirklich christliche Entscheidungen und Handlungen für unsere asiatischen Gemeinschaften getroffen werden können. Wenn wir dies tun, bereiten wir den Weg für andere, die dann dank unserer bescheidenen Anstrengung in der Suche nach einer korrekten Fragestellung und Methodologie für unsere Zeit an ihrer Stelle die asiatische theologische Reflektion mit größerer Spontaneität in der Sprache ihres Volkes vorantreiben können. Wir sind

Männer des Übergangs in bezug auf die Theologen der Zukunft, die in ihrer asiatischen Sprache über die bedeutenden Glaubens- und Lebensfragen ihres Volkes nachdenken können. Ich halte diese Aufgabe des Übergangs für eine ehrenhafte, die die ganze Anstrengung eines Theologen wert ist.

In einem wichtigen Aufsatz schlägt KARL RAHNER²⁷ eine dreifache Aufteilung der Kirchengeschichte auf der Grundlage einer theologischen Sicht vor. Es gab zunächst die relativ kurze Zeit der jüdischen Christenheit, in der die apostolische Grundlage der Kirche gelegt wurde. Dann folgte die viel längere Periode der Inkulturation des christlichen Glaubens in der hellenistischen und europäischen Gesellschaft und Zivilisation. Schließlich hat die dritte große theologische Epoche der Christenheit begonnen, in der RAHNER die Christenheit zu einer wirklich globalen Religion wachsen sieht. In dieser dritten Epoche muß die Inkulturation der Christenheit erneut unter den vielen Nationen der Welt erfolgen, indem die Einzigartigkeit eines jeden Landes und Volkes voll beachtet wird.

Die Aufgabe dieser dritten großen Epoche der Kirchengeschichte liegt nach RAHNER darin, zu unterscheiden, „wie, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Zukunft in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islam, vielleicht auch in Südamerika, verkündet werden muß, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist“.²⁸ Er schlägt einen „Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft“ vor, „um von dort aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren“.²⁹ Diese Rückführung bzw. Rückkehr zu den Grundlagen als erster Schritt auf einen Neuausdruck der christlichen Botschaft werde nicht einfach sein, beiläufige sich RAHNER hinzuzufügen.

Ich finde die Auffassung RAHNERs über die Aufgabe der Zukunft sehr anregend. Ich möchte dieser Idee nur eine kleine Nuance hinzufügen: Die Rückkehr zum grundlegenden Kern der christlichen Botschaft wird meiner Meinung nach nicht in einem direkten Übergang von der Systematik zur Lehre, sondern vielmehr durch die Entdeckung einer relevanten Spiritualität erreicht. Denn ich glaube nicht, daß akademische Theologie oder rein wissenschaftliche Reflexion hinreichend erkennen können, was letztlich zum Kern der christlichen Botschaft gehört, und sie sind erst recht nicht in der Lage, dies in einer neuen Sprache wieder auszudrücken.

Die Einsicht, die aus einer gelebten Theologie kommt, ist hier gefragt. Es wird nicht die auf sich selbst reflektierende Theologie sein, die uns

²⁷ KARL RAHNER, Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Einsiedeln (1980), 287—302.

²⁸ KARL RAHNER, ebd., 299.

²⁹ KARL RAHNER, ebd., 300.

zum Kern des kirchlichen Glaubens führt, sondern vielmehr eine Theologie, die erleuchtet ist durch die Begegnung mit der pulsierenden und lebendigen Welt von Männern und Frauen. Es wird keine unbeteiligte und distanzierte Theologie sein, die die christliche Botschaft aufs neue verkündigt, sondern vielmehr eine Theologie, die inkarniert und kontextualisiert ist in einem Land und Volk, das sich müht, diese Botschaft zu leben.

Man möchte Asien für die Mitte dieser dritten großen Bewegung auf Kontextualisierung halten, weil kein anderer Erdteil wohl diesen Reichtum an kultureller und geschichtlicher Verschiedenheit und Andersheit besitzt, der Asien eigen ist. Wenn der christliche Glaube in die vielen verschiedenen Länder und Völker Asiens inkulturiert werden kann, dann kann er wirklich der lebendige Glaube für die gesamte Welt werden.

Hat es jemals eine begeisterndere Zeit gegeben, um lebendig zu sein? Oder hat die Bezeichnung „Theologie des Übergangs“ jemals einen ehrenhafteren Vorzug dargestellt?

(Übersetzung: Georg Evers)

Summary

The article "A Critique Of Some Asian Efforts At Contextualization With Reference To Theological Method" was originally a contribution at a theological conference in Pattaya (30. 3.—6. 4. 80) which had as its topic "The Significance For Doing Theology In Asia". First LAMBINO reflects upon the process of establishing a new theological idea in general and applies it then to the problem of contextualization. The need for doing theology respecting the cultural, religious and socio-economic context has been generally accepted by now. But by looking at some of the Asian attempts at contextualization it becomes obvious that this general consensus alone does not make for a theological acceptable realisation. Therefore, he sets out to reflect upon the relation of systematic theology towards contemporary theological reflection. At present LAMBINO sees the appearance of a distinct Asian spirituality which will hopefully develop into an Asian theology. He understands his own role and that of his fellow theologians as that of "transitional theologians" who at the "dawn of a new age" prepare the way for a future generation of theologians who will be able to bring about a truly Asian theology.